

DESCARTES ET L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE

Descartes has long ago been known as the founder of modern philosophy. In his move toward this refundation he has to achieve a total destruction of rather an annihilation of the whole understanding of Being, divided between essentia and existentia, inherited from the medieval interpretation and reformulation of Aristotle's ontology. This destruction leaves the probability of an expected event that consists in the happening of thinking yet without object, of a thinking that is not representation, but consists precisely in its being the event. This meditation nevertheless faces thinking as a self rising that requires its being determined by truth. The need for grounding truth leads Descartes to reinstall god as the principle that grounds the conditions of asserting truth, and thus of giving a ground on which thinking can find its own development. The relation between God, stated to be the only consistent substance, and thinking which is the position of thinking human separated and yet inhabited by a god that at the same time transcends and overwhelms him, is formulated so as to be the actual true ontological argument of Descartes. It could be formulated as such : thinking, the event of thinking, is the proof of the existence of God, as power. By way of consequence, human being is to be understood as the signature the God addresses to himself in the way of thinking, and thinking is speaking in the signing name of a God that warrants as a substance the event of thinking. The second consequence is that Being has to be thought anew not on there basis of an essential conceptuality but rather on the priority of the ambivalence of power which consists in a destroying:happening.

Keywords: Descartes, modern philosophy, essentia, existentia, ontologie

Descartes, dans les *Principes de la philosophie* indique que Dieu est la seule substance au sens propre. L'homme quant à lui peut être désigné comme substance par analogie comme les choses créées qui n'ont besoin que de Dieu pour subsister (art. 51). La question que soulève la nécessité pour Descartes d'isoler Dieu de toutes les choses créées nécessite de clarifier le rapport entre Dieu et les substances créées. Cette clarification s'opère à travers l'argument ontologique censé établir la preuve de l'existence de Dieu nécessaire à la fondation de la vérité. Or la preuve de l'existence de Dieu ne peut être donnée que dans l'élucidation de l'essence de l'homme qui nécessite la révélation pour ainsi dire du *cogito*. La position de la substance pensante se laisse pénétrer par l'infini qui constitue à la fois une déchirure de la conscience, par laquelle le soi est une intériorité, et un débordement du *cogito* qui se trouve penser en quelque sorte plus qu'il ne pense, comme l'a relevé E. Lévinas. La série des preuves fournies par Descartes se ramasse et se concentre dans la seule existence de l'homme. L'homme dans sa constitution ontologique est la preuve de l'existence de la substance de Dieu tout en étant elle-même substance que par analogie avec la substance de Dieu qui est la seule à répondre à la définition propre de la substance et qui est nécessaire précisément pour pouvoir établir la substantialité en tant que telle. Cette substance analogue qui fonde en retour la substance au sens propre qui la crée entretient un rapport singulier à la substance. Elle se révèle finalement dans les réponses aux objections aux *Méditations* comme signature apposée

sur la substance. La déchirure du *cogito* qui en constitue cette intériorité débordée par la substance au sens propre se trouve être cicatrice sur la substance elle-même.

La preuve que Descartes entend apporter de l'existence de Dieu, c'est-à-dire de sa substance, est bien connue et a été discutée dans l'histoire de la philosophie. Elle est usuellement décomposée en quelques arguments qui en constituent en quelque sorte l'ossature. Nous avons l'habitude de voir cette preuve comme une sorte de tableau statique dans lequel seraient disposés les arguments les uns à côté des autres de sorte que l'on pourrait passer de l'un à l'autre en face de nous. Il me semble que cette approche, bien que pertinente, fait l'impasse sur la dynamique, c'est-à-dire la structure temporelle qui configure cette preuve dans sa complexité. Je souhaite donc y revenir en radicalisant les thèses de Descartes pour essayer d'en faire voir la dynamique et la difficulté. Je me référerai à la fois aux *Principes de la philosophie* de 1644, traduits en 1647, et aux *Méditations touchant la première philosophie* dans leur traduction de 1647. Le titre de l'ouvrage annonce d'emblée que la première philosophie fait l'objet de méditations, terme qui est expliqué dans le *Discours de la méthode* de 1637. Le titre a été modifié par Descartes entre l'édition de 1641 et celle de 1642. La première version ajoute : "dans laquelle est démontrée l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme", tandis que la seconde dit : "dans lesquelles sont démontrées l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps". La traduction française dit : "dans lesquelles l'existence de dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées". Ces distinctions témoignent au moins de l'évolution dans la formulation des thèses de Descartes sinon l'évolution de sa pensée. Il n'en demeure pas moins que le titre articule la thèse principale de Descartes qui est la position mutuelle de Dieu et de l'homme. C'est dans ce rapport que se constitue la philosophie première et non par la question de l'être qui semble ne pouvoir être posée qu'à être traduite dans les termes de cette articulation entre Dieu et l'âme, ou Dieu et la distinction de l'âme et du corps. La question de l'existence de Dieu occupe dans cette thèse une place centrale. Si l'on se souvient que Descartes indique à plusieurs reprises sa croyance en la foi chrétienne qui le conduit à dire que, je cite : « Et qu'il faut croire ce que Dieu a révélé, encore qu'il soit au-dessus de la portée de notre esprit. Tellement que s'il nous fait la grâce de nous révéler; ou bien à quelques autres, des choses qui surpassent la portée ordinaire de notre esprit, telles que sont les mystère de l'incarnation et de la Trinité, nous ne ferons point difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions peut-être pas bien clairement »¹, la question discutée dans les *Méditations* est celle du rapport entre Dieu et l'homme que Descartes pense à partir de la théologie catholique de son temps. Il convient de remarquer encore que si la question de l'existence de Dieu, venant pourtant en premier dans le titre des *Méditations*, n'occupe que la troisième et la cinquième méditations, elle intervient très vite dans les *Principes de la philosophie* et occupe plus ou moins les principes 13 jusqu'à 54, ce qui est une part considérable de la première partie des *Principes*. Le trait saillant de l'argumentation de Descartes est qu'elle ne semble pas arriver à une conclusion définitive et à une forme satisfaisante. Elle est relancée à plusieurs reprises comme si à chaque fois elle était insuffisante. On peut émettre une autre hypothèse cependant. La relance de l'argumentation serait la forme nécessaire de la preuve de l'existence de Dieu. Elle ferait partie intégrante de cette preuve et n'en serait pas la limite ou le défaut. Je voudrais aller dans cette direction. Il me semble que l'on peut donc voir les arguments qu'apporte Descartes non pas comme une succession d'arguments qui tenterait chacun à sa manière de renforcer la preuve de l'existence de Dieu, comme un édifice qu'il faudrait consolider, mais comme un processus argumentatif, une suite d'étapes parfaitement agencées qui conduisent à la présentation de l'argument qui

¹ *Principes de la philosophie*, art. 25 in *Oeuvres et lettres*, éd. de la Pléiade, Paris, 1957, p. 582.

clôt l'ensemble de la démonstration. L'argument final est le *cogito* lui-même dédoublé dans l'âme, pourtant posé dès le début des *Méditations*. Dieu est comme inséré dans le processus argumentatif entre le *cogito* et l'âme comme il le note dans la troisième méditation : « Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu, consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fut telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existant véritablement [...] »¹. En d'autres termes l'argument de Descartes tire sa force, sa “puissance”, je reviendrai sur ce terme, de la nature même de l'âme dont l'essence consiste entièrement en ce qu'elle contient l'idée de Dieu, idée à la fois en elle et qui pourtant la dépasse². Descartes confirme ainsi la nature progressive de son argumentation qui vise effectivement à convaincre par son processus même. Il indique ainsi que cette idée est une marque que Dieu a imprimé en l'âme qui est elle-même cette marque. Il le confirme encore dans les mêmes termes dans ses réponses³. Autrement dit, si l'on reprend le titre de la traduction des *Méditations*, l'homme est lui-même l'argument ultime et définitif, c'est-à-dire la puissance, de la preuve de l'existence de Dieu, Dieu sans lequel il ne peut y avoir de connaissance comme il le dit dans les *Principes* : « En quel sens on peut dire que si on ignore Dieu, on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose »⁴.

Je voudrais d'abord reprendre dans l'ordre les arguments de Descartes concernant l'existence de Dieu, dans la mesure où Descartes, lui-même, insiste sur l'ordre comme méthode de penser, de sorte que philosopher réclame de livre un ordre et est donc un processus. Dans les *Principes de la philosophie*, la preuve de l'existence de Dieu se présente selon un ordre spécifique. 1. D'abord (13), Dieu est posé comme l'Auteur de son être et celui qui crée la science, de sorte que la connaissance de Dieu est nécessaire de deux côtés à toute idée qui est formée. L'existence d'une idée est déjà en soi à la fois la preuve de l'existence d'un Dieu qui en soit l'auteur et le créateur de l'être de celui qui a une idée et, je dirai, l'inquiétude qui soutient tout effort de penser, le processus de penser qu'est la philosophie, inquiétude qui porte sur la condition de la certitude que suppose toute connaissance. L'idée, en tant que telle, avant même d'être l'idée de Dieu, d'une part appelle dans son inquiétude, l'existence de Dieu, et d'autre part la prouve par son existence même. Se trahit d'emblée ici l'argument ontologique de Descartes comme puissance, à savoir que l'idée bien qu'elle ne soit pas substantielle est la preuve de la substance, ou encore que la pensée est la puissance interne qui constitue toute ontologie⁵. On y suspectera le double étage de la construction de l'ontologie platonicienne, d'une part la conviction de Socrate dans le *Phédon* que la pensée est le principe de l'être, et d'autre part le concept d'*eidos* lui-même qui est la présence même ou *ousia* de tout phénomène. L'idée est le point d'appui d'où l'argument de Descartes peut s'élever.

2. Dieu est donné dans une idée que l'on trouve en soi déjà là, elle est donc constitutive du soi (14-15). Dieu ne peut être donné autrement. Il faut donc examiner cette idée, en saisir la distinction, qui est celle, dans l'ordre que donne Descartes, d'un être tout-connaissant, tout-puissant et extrêmement parfait. Or cette idée est radicalement distincte de toute autre. Cette idée contient ce qui la différencie de toute autre. Cette remarque est capitale. Aucune idée de

¹ *Méditations*, in *Oeuvres et lettres*, p. 300.

² La puissance contient l'existence nécessaire, dit Descartes dans les premières réponses aux objections, *ibid.*, pp. 357-8.

³ *Méditations*, in *Oeuvres et lettres*, p. 299; *Seconde réponses*, *ibid.*, p. 372.

⁴ *Principes*, *ibid.*, p. 576.

⁵ Ainsi Descartes dit que « son ne doit jamais demander d'aucune chose, si elle est, qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est », en d'autres termes le *quid* doit précéder le *quod*, l'idée doit précéder l'existence, *Réponses aux premières objections*, *ibid.*, p. 348.

quelque chose que ce soit ne contient l'existence autrement que comme possibilité. tous les autres se distinguent par la possibilité, qui les rassemble en une totalité en quelque sorte. Mais il est une idée toute autre, l'idée du tout autre qui doit se distinguer précisément de toutes les autres choses par ce qui les distingue. SI donc toutes les choses sont possibles, leur tout autre, leur dehors en quelque sorte, le dehors qui peut les rassembler en un système d'objets connaissables, doit être nécessaire. La condition du possible est la nécessité et cette condition relève de la nécessité qui constitue la pensée, comme l'avait noté Avicenne en son temps¹. La pensée ne peut se poser qu'en posant l'être nécessaire. L'être ou l'exister nécessaire est donc compris dans l'idée de Dieu, comme idée. Ce n'est donc pas l'être qui est attribué à Dieu donné dans l'idée ici, mais l'être nécessaire qui est la nécessité de toute pensée. Il n'est donc pas *possible* que Dieu existe car Dieu ne peut recevoir l'existence à titre de possibilité. Il est impossible qu'il n'existe pas. Dieu est l'autre nécessaire sans lequel la possibilité d'être de toute autre chose serait impossible. L'article 15 radicalise cette proposition. Il indique qu'il n'y a en la pensée aucune idée d'une autre chose dont l'être soit nécessaire. Dieu est l'idée exceptionnelle, elle est une. Elle est l'idée de l'exception. L'être nécessaire est inséparable de l'unicité, ou plutôt l'unicité, l'exception *comme idée* que trouve la pensée en elle-même constitue la preuve de la nécessité d'être. Là encore c'est le contenu même de l'idée qui nécessite l'être comme nécessité. La distinction est la précision qui distingue une chose en excluant toute autre. L'exception de l'être nécessaire est pourrait-on dire la distinction de la distinction elle-même puisque c'est la seule idée totalement distincte de toutes les autres idées. Elle est donc l'idée distincte d'où toutes les idées peuvent être distinguées. Elle est par sa distinction la source, pour ainsi dire, l'Auteur, disait Descartes, de toute idée vraie, dans la mesure où une idée vraie est à la fois claire et distincte. La distinction est ce qui permet de former une idée qui remarque et reconnaît la différence d'une chose à l'autre. Bref, elle reconnaît l'essence. La distinction de l'être nécessaire est la condition de possibilité d'une pensée des essences. Le rapport entre la distinction et la clarté est capitale. Une idée claire n'implique pas qu'elle soit distincte tandis qu'une idée distincte implique qu'elle soit claire. La clarté est là l'idée présente et manifeste. Elle est l'idée présente de la présence de quelque chose, bref elle est la reconnaissance de la substance. L'idée de Dieu qui est la distinction même, par laquelle toute essence est posée, implique par cela même qu'elle pose l'être de cette essence. En d'autres termes, pour le dire vite, L'idée de Dieu parce qu'elle est la distinction contient la différence entre distinction et clarté, entre essence et substance et en constitue le rapport, c'est-à-dire qu'elle est ce d'où s'origine la différence entre nécessité et possibilité d'être. L'idée distincte implique donc toujours nécessairement un rapport à l'être qui est donné ainsi dans sa double modalité possible ou nécessaire.

3. Descartes déplace ensuite la différence entre la distinction de l'idée de Dieu qui le donne comme être nécessaire distinct de tous les possibles, vers la différence en perfection (17). La perfection implique la causalité et la cause se distingue de son effet en ce qu'elle doit toujours lui être plus parfaite. La perfection apparaît ainsi comme le critère essentiel du principe de causalité. L'argumentation de Descartes me semble intéressante car il ne pose par avance la perfection supérieure de la cause. La cause n'apparaît comme telle que dans la mesure où son effet est relatif à la perfection. Plus effet est parfait plus la cause devra l'être. La chose comme effet a un effet en retour sur sa cause. La perfection de la chose témoigne nécessairement de la perfection de sa cause. Déplacement remarquable par rapport à Aristote qui pense la perfection de la chose comme entéléchie. La perfection ici est une relation. Elle

1 Avicenne, *Le livre de science*, Paris, 1955, I, p. 94; *Le livre de la genèse et du retour*, p. 26 (section 24); *Kitâb al-ishârât*, 3, pp. 451, 454-455.

n'est pas le fait de se contenir en soi-même conformément à sa fin. La perfection n'est pas d'abord le fait d'être. D'une part elle est hiérarchique car elle a des degrés qui la distingue en elle-même, et d'autre part elle indique, elle renvoie toujours à une autre perfection. La perfection n'est pas fermée sur elle-même, elle est toujours ouverte sur une autre perfection. La perfection n'est pas d'abord de tenir en soi-même mais de montrer. Dieu ne fait pas un monde parfait pour qu'il soit parfait en lui-même mais pour qu'il montre la perfection de son créateur. Il doit donc y avoir une proportionnalité entre la cause et l'effet. Le concept de perfection contient un principe de proportion par quoi elle est relativement mesurable. La cause ne se montre qu'en produisant un effet qui la désigne en retour. La cause donc se représente dans son effet qui la présente par sa perfection. Ce dispositif jouera un rôle capital dans le rapport entre Dieu et l'homme. La cause a donc un intérêt en tant que cause, pour ainsi dire, à produire le maximum de perfection. Elle est investie dans sa représentation. La perfection désigne donc le rapport entre la cause et l'effet et non l'état achevé d'une chose. Ce rapport doit être pensé d'abord comme *démonstration* et non comme *fabrication*. La fabrication est conditionnée par la structure de la représentation. D'où l'exemple de la machine que développe Descartes à la fois dans les *Principes* (17-18), le *Discours de la méthode* et les *Méditations*¹. Dans les *Méditations*, l'idée est désignée comme un tableau ou une image qui doit toujours à la fin avoir un original².

Les *Principes* interprètent de même la machine mentionnée comme tableau c'est-à-dire une représentation. L'idée, en tant qu'elle est une représentation, ou une imitation, dit Descartes, implique toujours un original qui se trouve dans la cause. La représentation ne peut être telle que si elle se reconnaît comme représentation, ou imitation. Et elle ne peut se reconnaître ainsi que si elle se distingue d'un original qui la dépasse (17) « d'une façon encore plus éminente qu'il n'est représenté », dit Descartes, élément que Platon avait relevé dans le *Phédon*. La perfection ne peut être une hiérarchie que dans la mesure où elle rassemble le partage entre l'original et l'imitation. La perfection inclut dans son concept à la fois le mode d'être de l'original et sa différence avec l'idée qui le représente. L'idée par conséquent est la façon dont l'original se représente, ou encore le mode de présentation de la cause, la cause se présentant elle-même par le biais de sa représentation. L'idée est ainsi moins que ce qu'elle représente, et ce qu'elle représente est plus qu'elle. La perfection est un rapport du plus ou moins. Mais c'est précisément parce qu'elle est moins qu'elle peut faire paraître la cause qui est plus qu'elle. L'effet désigne nécessairement sa cause par son moins de perfection. La perfection joue ainsi un rôle capital dans la structure et le statut de l'idée. L'idée d'une substance réellement distincte implique ainsi la reconnaissance de l'être possible de cette substance. La représentation, bien qu'elle ne soit que représentation et ne contienne pas l'être possible ou nécessaire de ce qu'elle représente, a toujours une portée ontologique. Elle renvoie toujours à l'être, cette fois-ci pas par la distinction mais par la perfection. Elle renvoie à l'être de la substance par le fait qu'elle-même n'est pas cette substance mais une représentation. L'idée permet de poser l'être d'une substance parce que cet être est à l'extérieur d'elle-même. Pour le dire plus simplement, c'est précisément parce que l'idée ne contient pas l'être de ce qu'elle représente qu'elle peut le désigner justement dans son extériorité. Ne pas inclure l'être en soi est ce qui pose l'être qui précisément a pour caractère d'être séparé de ce qui le représente. Le moins de perfection de l'idée en tant que représentation est sa perfection à désigner l'être comme une distinction réelle (60). L'idée permet ainsi de poser l'extériorité sans laquelle l'existence de Dieu ne pourrait être prouvée. C'est ainsi que le principe 18

¹ Il est question d'horloge et de machine, *Méditations*, *ibid.*, p. 332; *Discours de la méthode*, *ibid.*, pp. 164-6.

² *Méditations*, *ibid.*, p. 291.

progresse à travers le concept d'idée. En résumé, il y a en nous l'idée de Dieu qui implique que l'on en réclame la cause, puisque l'idée en sa perfection désigne toujours sa cause; or l'idée de Dieu par les immenses perfections qu'elle nous représente, fait que « nous sommes contraints d'avouer », autrement dit elle nous force nécessairement en ne nous laissant aucun autre choix, qu'elle est causée par un être plus parfait qu'elle, qui est Dieu et qui existe; ce qui implique que l'idée ne peut finalement se distinguer du Dieu, qu'elle représente, en perfection que par l'être, l'idée apparaissant pour ainsi dire dans sa pureté par rapport à un Dieu tout autre qu'elle par l'être; l'argumentation repose ainsi sur la tension maximale que permet l'idée pensée à partir de la perfection, tension maximale entre la pensée et l'être, pour reprendre la proposition fondatrice de Parménide; mais l'original pourrait se trouver en nous, ou encore, mais Descartes ne le dit bien sûr pas ainsi, nous pourrions être le Dieu que l'idée représente; il faut donc excepter Dieu de nous-mêmes, ce que Descartes fait en convoquant la finitude, c'est-à-dire la différence entre l'homme avec son entendement fini et tous ses défauts et Dieu représenté dans élidée d'un être posant toutes les perfections; or cette différence n'est possible que si l'idée représente Dieu dans sa distinction réelle, c'est-à-dire comme une substance séparée. La perfection est dédoublée : d'une part l'idée est la représentation qui désigne l'être d'une substance parce qu'elle ne contient pas l'être, d'autre part l'homme, que Descartes désigne simplement par un « nous », dont l'entendement est son moins de perfection désigne ainsi Dieu comme une substance distincte de lui-même. Le processus de l'argumentation conduit à anticiper le fait que l'homme lui-même qui est le lieu de la représentation est comme une représentation de Dieu et prouve par ce simple fait que Dieu existe. Le principe 19 renforce la représentation de ce « nous » que sont les hommes, à partir de la perfection, en indiquant que l'entendement se perfectionne. Le moins de perfection de l'homme apparaît à travers son perfectionnement, et le perfectionnement de l'entendement est conditionné par la spéculation sur l'idée de Dieu comme être parfait. Cette idée renforce ainsi la capacité de l'entendement à penser clairement et distinctement, c'est-à-dire à être toujours plus mimétique, à être cette machine toujours plus parfaite qui par l'accroissement de sa perfection pense la perfection de l'être parfait bien qu'il ne la connaisse pas. L'entendement qui se perfectionne est ainsi le seul moyen par lequel la perfection infinie de l'autre parfait peut être pensé, non pas en l'être parfait, mais en son effet qui en est comme l'imitation. L'idée de Dieu ainsi « nous comble de satisfaction et d'assurance ».

4. Ayant introduit l'homme, Descartes force pour ainsi dire son argument, en passant de la question de l'origine de l'idée de Dieu à la question de l'origine de l'âme qui contient cette idée (20). Il ne peut poser cette question que dans la mesure où il accorde, sans le dire, à l'âme qui contient l'idée le même statut que cette idée. Là encore la perfection joue un rôle capital. L'âme se reconnaissant moins parfaite que l'idée qu'elle a de la perfection ne peut elle-même exister que par cette perfection qui la dépasse et dont elle est l'effet. Mais il y faut deux choses. D'une part il faut que l'âme trouve cette idée de la perfection en elle, et qu'elle se pense elle-même pour pouvoir se reconnaître comme ce qui a moins de perfection. En d'autres termes, d'une part il faut que l'âme se trouve elle-même dans le *cogito* et que le *cogito* la désigne comme moins parfaite que l'idée d'un être parfait. Le *cogito* doit donc être le lieu de la connaissance de la limite, si je peux dire, de l'âme. Mais cette limite ne peut être posée que dans la mesure où l'idée d'un être parfait, par rapport à laquelle l'âme reconnaît son imperfection, est donnée avant le *cogito* qui pense sa limite, autrement dit « qu'elle a toujours été en nous », dit Descartes (20). En d'autres termes la preuve de l'existence de Dieu nécessite deux préalables, à la fois l'idée de Dieu toujours déjà là et l'idée que l'âme a d'elle-même. L'idée de Dieu a lieu quelque part, elle est contenue, et la pensée de l'âme est ce lieu où l'idée de Dieu prend place. Double idée donc, mais aussi double preuve. L'idée est à la fois la preuve

de l'existence de Dieu et celle de l'existence de l'âme. Les deux sont inséparables l'un de l'autre, mais la pensée de l'âme, c'est-à-dire la pensée tout court, doit être le fondement sur lequel l'être, l'existence de Dieu et celle de l'homme, on retrouve le titre des *Méditations* de 1647, doit être posé. La limite ou l'imperfection de l'homme est essentielle à la démonstration dit Descartes dans le principe 21. Là encore la différence dont la perfection est le partage est capitale pour établir l'être de Dieu, c'est-à-dire l'être en tant que tel, dans la mesure où toutes les choses qui sont sont l'effet de l'être nécessaire qui est Dieu. La différence entre représentation et présence, entre la pensée et l'être, est le fondement de l'ontologie cartésienne qui pense l'être à partir de la différence entre l'homme et Dieu. L'imperfection ou plutôt la déficience (*eksiklik*) de l'âme doit être posée de manière décisive et indiscutable. Remarquons tout de suite que cette déficience va se déplier en plusieurs éléments. Mais elle a un caractère central et c'est à la fois le temps, qui est la représentation de la durée selon une même mesure, et la durée de la vie (57). Retenons aussi que la durée comme l'existence a le statut d'attribut c'est-à-dire qu'ils dépendent de la substance en tant que telle, ce qui implique une relation étroite et un plan commun entre le temps et l'être qui entrent dans la substance. La durée de la vie des hommes a deux caractères essentiels, d'une part l'indépendance de ses parties les unes par rapport aux autres et d'autre part la non simultanéité de ces mêmes parties. Ces deux caractères de la durée impliquent qu'il est impossible d'affirmer que le présent sera suivi d'un autre présent. La durée rend donc la vie imprévisible. Elle est le mode de la possibilité d'être ou de l'être comme simple possibilité. La durée est, si l'on peut dire, ce qui fait le partage de la perfection, à savoir qu'elle distingue l'être nécessaire de l'être possible et, par conséquent la représentation de la présence. L'être nécessaire est ce qui se pose par soi-même en soi-même. Il faudrait lire dans le détail les pages que Descartes consacre au problème du rapport du temps avec l'existence dans les *Premières réponses* au objections¹. La durée est l'impossibilité de se conserver soi-même précisément parce que le présent y est séparé du suivant. En d'autres termes la durée implique que ce qui dure soit conservé par une cause extérieure que Descartes désigne comme cause efficiente. La durée est le caractère essentiel de tout effet et elle est par conséquent ce qui désigne la cause efficiente. Elle est donc le rapport entre l'effet et sa cause et donc constitue le caractère même de toute chose créée en tant que celle-ci désigne sa cause. Dans les quatrièmes réponses Descartes distingue soigneusement la cause efficiente dont toute chose est l'effet de la cause formelle qui désigne le fait d'être par soi, c'est-à-dire la substance en tant que telle, Dieu². La durée est donc ce qui marque, si je puis dire, l'homme comme effet d'une cause efficiente et par conséquent nécessite l'existence de sa cause qui elle-même ne peut être l'effet d'une autre cause. En d'autres termes, la durée articule cause efficiente et cause formelle, être possible et être nécessaire, être par un autre *hors* de soi et être par soi, et c'est cette articulation que Descartes convoque dans son argumentation. L'imperfection de l'homme réside, par la durée, dans sa dépendance à l'égard d'une cause extérieure qui, de ce fait même, n'est pas simplement cause de soi mais cause d'un autre. La durée sépare la causalité avec elle-même. D'un côté elle implique la distinction entre la cause et l'effet, et de l'autre côté, grâce à cette différence, elle pose l'identité de la cause avec elle-même, comme cause formelle. Elle établit donc l'immanence absolue de la substance en tant que telle par la transcendance de l'effet dépendant de sa cause efficiente. Le fait que l'effet soit au dehors constitue l'intériorité de la substance de l'être nécessaires sans que celle-ci sorte pour ainsi dire d'elle-même. L'imperfection de l'homme, constituée par la durée, est ainsi ce

¹ *Ibid.*, pp. 349-353.

² Descartes dit tirer liée que l'essence entière de la chose est la cause formelle d'Aristote, *Quatrièmes réponses*, *ibid.*, p. 458.

qui démontre l'immanence absolue de la substance. Les autres imperfections en découlent, à savoir le péché, la finitude de l'entendement, les erreurs, etc., il est inutile d'y revenir.

Nous sommes donc passés de l'idée qui se trouve dans la pensée de la substance qui pense, dans laquelle Dieu est donné, à l'être nécessaire qui est la distinction qui conditionne toute idée, pour revenir à la constitution même de la chose qui pense. De sorte que L'être nécessaire se trouve comme encadré par la pensée et l'âme qui pense. Cette structure est remarquable et c'est ce sur quoi je voudrais revenir pour finir.

Les *Méditations*, comparées aux *Principes*, s'intéressent avant tout au problème de la pensée. C'est dans ce cadre que la question de Dieu est problématisée. Elles présentent cependant aussi une argumentation progressive de l'existence de Dieu mais à partir de l'émergence du *cogito*. Le *cogito* jaillit tout à coup d'un processus de destruction ou d'anéantissement systématique. La première méditation est un exercice solitaire annihilation de tout ce qui est donné. Elle n'est possible que parce que la pensée peut se plonger dans un état comparable au sommeil dont Descartes nous dit que les rêves y sont plus fous que les délires des déments. La capacité de la pensée à se laisser saisir par cette folie radicale qu'elle trouve en elle-même est la condition du doute hyperbolique qui anéantit tout le donné, autrement dit aussi soi-même. L'idée de Dieu elle-même, dont on se rappelle qu'elle est l'idée d'un être parfait qui est l'être nécessaire y est d'abord anéantie avant d'être restaurée négativement. Le mouvement que suit Descartes est particulièrement utile. Il nie tout dans un premier temps, puissance d'annihilation de la pensée, pour ensuite, par l'intervention de la mémoire, poser la pensée comme puissance de feinte ou d'illusion. C'est dans ce passage que Dieu revient mais comme puissance de tromper, le malin génie. Le caractère essentiel de la pensée apparaît ainsi entre l'anéantissement et l'illusion qui sont donc deux modes essentiels du déploiement de la pensée. Ces deux modes reposent sur la crédulité de la pensée qui veut croire quelque chose. Par ces deux modes, le néant et l'illusion, la pensée se trouve être d'abord une puissance purement négative de résistance à soi-même. Elle est la puissance de suspendre son jugement. Les principes 6 et 7 désignent cette puissance de résistance comme liberté. Mais la liberté est une négation ici. Elle est la résistance à la nation du donné. Autrement dit elle est la négation de la négation qui est la puissance d'affirmation de soi. C'est en niant la négation que la pensée se pose elle-même dans son acte même de nier, contemporaine d'elle-même. Descartes dit ainsi dans le principe 7 : « nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, que [...] nous ne serions nous empêcher de croire que cette conclusion : Je pense, donc je suis, ne soit vraie ». La liberté est ici la simultanéité constitutive de l'acte de pensée et de l'acte d'être, autrement dit la constitution du *cogito*. Le néant est donc le milieu dans lequel le *cogito*, nous dirions le sujet bien que Descartes n'emploie pas ce concept, se pose lui-même, et cette auto-position est la liberté qui le constitue. Le *cogito* est puissance. La pensée est l'*attribut* qui appartient et ne peut être détaché de soi, de sorte qu'elle implique l'être de celui qui pense. Descartes dit donc : « je suis une chose qui pense ». La puissance constitutive du *cogito* produit une étrange structure qui est un processus où le néant entraîne la résistance qui est la liberté constitutive de la pensée par laquelle celle-ci pose son être malgré le néant. Le *cogito* est d'abord l'être comme résistance au néant. Cette résistance est la liberté même de la pensée, car elle ne peut être posée que par l'exercice de la pensée qui résiste à elle-même et non comme un donné premier. Le « sujet » est ainsi la puissance d'anéantir qui se pose dans son être contre ce néant qu'il produit. Ce n'est que dans la mesure où il peut anéantir qu'il se trouve comme résistance. Il est donc en lui-même le conflit entre le néant et l'être. Il fait jaillir du néant qu'il génère son propre être comme une sorte d'événement dans le néant. C'est cette puissance néantisante dans le *cogito* qui rend l'erreur possible puisqu'elle est la possibilité à

laquelle il faut résister en permanence, dit Descartes, d'imaginer ce qui n'est pas. Le *cogito* tire ce qui est de sa puissance à penser ce qui n'est pas; puissance qui lui permet tout autant de douter, c'est-à-dire de nier le néant. C'est dans le cadre de la tentative de distinguer ce qu'est le *cogito* que la question de Dieu est abordée dans la troisième méditation. La possibilité de penser ce qui n'est pas vient de ce que le néant se trouve dans le *cogito* lui-même, comme la lumière naturelle le lui fait savoir, et constitue son imperfection même¹. La possibilité que toutes les choses soient des illusions provenant du néant que le *cogito* produit distingue radicalement l'idée de Dieu. Elle est la seule idée qui représente une substance infinie, c'est-à-dire une substance dont l'être est indiscutable car jamais affecté par le néant. Le néant ne peut être posé que par rapport à l'être qui s'en distingue. Le *cogito* qui contient le néant et est la puissance complexe d'affirmer en niant, liberté de la résistance à son propre néant qui est son imperfection, est ainsi ce qui démontre l'être en le posant. Dans la mesure où il est la simultanéité de l'acte de pensée et de l'acte d'être, il est la pensée qui pense l'être, et ce caractère est sa puissance. Par conséquent Descartes peut affirmer : « Il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe, et que l'idée d'un être souverainement parfait est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée »². En d'autres termes, le *cogito* n'est pas simplement l'affirmation de l'être du sujet. Il est simultanément l'affirmation de l'être de la chose qui pense et dont l'être est possible, et de l'être nécessaire. S'il n'avait pas en même temps la démonstration de l'existence de Dieu il ne pourrait pas être le premier principe de la philosophie car il ne pourrait pas fonder une ontologie. Le *cogito* est ainsi le fondement du concept d'être, qui n'est donc pas donné, mais démontré, c'est-à-dire qu'il inclut nécessairement en lui un processus, une argumentation, qui est le conflit dans le *cogito* entre l'être et le néant. Descartes va encore renforcer le rapport entre le *cogito* et l'autre nécessaire, l'homme et Dieu, pour dire vite. L'idée de Dieu est une marque empreinte sur l'ouvrage de Dieu³. L'âme est comme signée par son auteur et cette signature est précisément l'idée d'un être parfait, ou de l'être nécessaire. Descartes ajoute même que cette parque est l'ouvrage lui-même, c'est-à-dire le *cogito* ou l'homme. Ainsi c'est l'homme en tant que tel qui est la preuve ultime de l'argument ontologique de Descartes. L'homme est donc tout entier une signature, une marque, une représentation qui est toute entière l'idée de l'être nécessaire qu'il a toujours déjà trouvée en lui et qu'il a trouvé ainsi dès la première méditation. L'argumentation de Descartes a donc visé à déplier l'idée qui se trouvait dans quelque chose qui ne se savait pas encore *cogito* jusqu'à ce qu'elle devienne pour ainsi dire l'homme qui en est précisément la justification. En quoi le *cogito* est-il la signature, c'est-à-dire encore une fois, une représentation, de l'autre nécessaire ? En ce qu'il est copie, image. Descartes dit ainsi : « Il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même ». Ainsi Dieu est une image ou une semblance. C'est son apparaître comme semblance qui rend possible la ressemblance. Le *cogito* est ainsi cette signature qui se perçoit elle-même comme ressemblance c'est-à-dire comme signature, décalé de son original. Il se tient toujours dans la représentation, qui implique la possibilité de penser le néant, de poser avec l'être nécessaire le néant d'où le *cogito* jaillit. La puissance de néantisation est ainsi ce qui fait le décalage entre le *cogito* comme signature et l'être nécessaire qui se signe par lui. Le *cogito* est entre le néant et l'être nécessaire, dit Descartes⁴. Dieu se marque dans le *cogito* et sur lui en même temps. A la

¹ *Méditations*, *ibid.*, p. 293.

² *Méditations*, *ibid.*, p. 299.

³ Il reprend la même formulation dans les *secondes réponses*, *ibid.*, p. 373.

⁴ *Méditations*, *ibid.*, p. 302.

fois dedans, sur et tout entier lui. Le cogito est donc à la fois une intériorité qui contient l'idée de ce qui le dépasse et en même temps cette idée elle-même. Il se dépasse de sa propre idée, ou encore il est lui-même transcendance. Dans la quatrième méditation la ressemblance est connue par la volonté. C'est en tant que le *cogito* est d'abord volonté, c'est-à-dire puissance de jugement qu'il est la preuve ultime de l'existence de Dieu, qu'il en est la signature. Le principe 32 affirme que la pensée est à la fois aperception par l'entendement et volonté. Le principe 35 indique que l'entendement est toujours limité aux objets qui lui sont donnés tandis que la volonté est infinie. Or Dieu est puissance infinie. La volonté est tant qu'elle est la liberté même est ainsi ce qui constitue le *cogito* à la ressemblance de Dieu. La quatrième méditation insiste sur le fait que formellement la volonté du *cogito* est aussi grande que celle de Dieu. Elle est à proprement parler infinie. Elle consiste à faire ou ne pas faire, à affirmer ou à nier. Bref elle est la puissance de vouloir aussi bien le néant que l'être. Elle est, parce qu'infinie réunion de l'être et du non-être et par conséquent constitutive du *cogito* comme puissance. C'est donc en tant que puissance que le *cogito* est la signature de Dieu et la puissance comme *cogito*, c'est-à-dire encore fois la puissance de faire être comme d'anéantir, qui est la puissance de la pensée même, est la preuve qui couronne l'argument ontologique de Descartes. La puissance du coup est le fond de l'être qui fait jaillir l'être comme pure pensée en anéantissant le semblé de l'être pensé comme différence fondamentale entre *essentia* et *existentia*.

Paul BALLANFAT
DEKART VƏ ONTOLOJİ ARQUMENT
Xülasə

Dekart artıq müasir fəlsəfənin banisi kimi tanınmışdır. Onun fikrincə, Aristotelin ontologiyasındaki Orta əsrlərin təfsirindən və islahatından miras qalmış Varlıq anlayışının (essensiya və ekstensiya arasında böülüsdürülən) tamamilə məhv edilməsinə nail olmaq lazımdır. Bu o imkanı verir ki, təfəkkür hələ təfəkkür obyekti olmadan mümkünür. Belə ki, təfəkkür Allahın yaradan olmasını sübut edir. Buradan bu məna əldə olunur ki, Allah insanın varlığına düşüncə vasitəsilə müraciət edir. Fikirləşmək isə Allahın adından danışmaqdır, bu isə təfəkkürü maddi olan kimi təqdim edir. Doğru həqiqətə ehtiyac Dekartı həqiqəti təsdiqləmənin şərtlərini əsaslandıran bir Allah kimi yenidən qurmağa və beləliklə, təfəkkürün öz inkişafını tapmasına zəmin yaratmasına səbəb olur. Dekart bunu belə tərtib edir: düşüncə, düşüncə hadisəsi, Tanrıının varlığının sübutu. Varlığı konseptual olan kimi deyil, yaradıcının ziddiyyətlərinin prioritətləri istiqamətində yenidən dərk etmək lazımdır, hadisə burada dağıdıcı kimi çıxış edir.

Açar sözlər: Dekart, müasir fəlsəfə, essensiya, ekstensiya, varlıq

Поль БАЛЛАНФАТ

ДЕКАРТ И АРГУМЕНТ ОНТОЛОГИИ
Резюме

Декарт известен как основатель современной философии. В своем продвижении к подобному возмещению ему нужно было окончательного разрушения, полного уничтожения всего понимания Бытия, разделенного между эссэнцией (*essentia*) и экзистенцией (*existentia*), унаследованного от средневекового толкования и переформулировки онтологии Аристотеля. Это разрушение оставляет возможность ожидаемого. Событие состоит в случае мышления еще без объекта мышления, что не является представлением, но точно содержит событие в своем наличии. Это размышление, тем не

менее, сталкивается с мыслью как само восхождение, которое требует, чтобы ее наличие определялось истиной. Необходимость обоснования истины приведет Декарта к тому, чтобы установить Бога как принцип, который обосновывает условия утверждения истины, и таким образом, представляя основу, на которой мысль может найти свое развитие. Отношение между Богом, утвержденным как бытие единственно совместимое с веществом, и мыслью, что является позицией мыслящего его человека, который шатирован, но в нем еще пребывает Бог, что одновременно отделяется от него и разрушает его, формулируется как актуальный онтологический аргумент Декарта. Это могло бы сформировано так: мышление, событие мышления является доказательством существования Бога, как власти. Исходя из этого бытие человека следует понимать как знак того, что Бог обращается к нему путем мысли, а мысль это разговор от имени Бога, который гарантирует событие мышления, как материальное. Второе последствие это то, что Бытие следует заново переосмыслить не на основе существенной концептуальности, а скорее приоритета противоречия власти, которое состоит из разрушения и случая.

Ключевые слова: Декарт, современная философия, эссенция, экзистенция, онтология

Rəyçi: AMEA Fəlsəfə İnstitutunun şöbə müdürü, f.f.d. Zöhrə Əliyeva
Qəbul edilib: 01.11.2019